

Salafismus in Deutschland: eine Gefahrenperspektive neu bewertet

Hummel, Klaus

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hummel, K. (2014). Salafismus in Deutschland: eine Gefahrenperspektive neu bewertet. *Totalitarismus und Demokratie*, 11(1), 95-122. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-46664-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Salafismus in Deutschland – Eine Gefahrenperspektive neu bewertet

Klaus Hummel



Klaus Hummel,
M. A., geb. 1967 in
Nürnberg.
Wissenschaftlicher
Angestellter im
Landeskriminalamt
Sachsen, Studium
der Politikwissen-
schaft, Soziologie
und Islamwissen-
schaften an der
Friedrich-Alexander-
Universität Erlangen-
Nürnberg.

Forschungsschwerpunkte: Salafismus, trans-
nationale islamistische Netzwerke und Strukturen
im Vorderen Orient wie Südasien.

Abstract

Just a few years ago, Salafism was a phenomenon completely unknown in Germany. Today it is “the” paradigm of security research, most of all when it comes to jihad in Germany. The essay points out why a differentiated concept of “Salafism” may make an analytically fruitful contribution to our understanding of this complex phenomenon of violence. However, also part of the prospect of danger is the fact that overstraining the concept is rather part of that problem which must be prioritised and contained: that is, the growth of a twilight area of potential jihadists.

I. Problemstellung

Salafismus in Deutschland ist ein Aufsehen erregendes, paradoxerweise aber lange unerkanntes Phänomen.¹ blieb die 2002 einsetzende Vernetzungsarbeit salafistischer Akteure in den ersten Jahren weitgehend unbeachtet, ist spätestens seit dem Jahr 2009 eine exponentiell ansteigende Berichterstattung über den Salafismus zu verzeichnen. Es war das Jahr der Bundestagswahl, in dem sich Drohungen gegen Deutschland häuften. Der Reichstag war wegen vermeintlicher dschihadistischer Terrorgefahr ein Jahr später geschlossen, und in einer größeren Welle entschlossen sich immer mehr Muslime aus Deutschland, sich der „Karawane“ anzuschließen und zum Zwecke des militanten Dschihad „auszuwandern“.

Vor diesem Hintergrund sorgte der angekündigte Umzug einer Islamschule von Braunschweig nach Mönchengladbach für den entscheidenden Schub bei der öffentlichen Wahrnehmung des Salafismus. Mit Bezug auf Verfassungsschutzerkennnisse wurde in einem mehrmonatigen Konflikt zwischen Salafisten vom Verein „Einladung zum Paradies“ und besorgten Bürgern die Befürch-

1 Der vorliegende Artikel gibt nur die Meinung des Autors wieder.

tung medial verstärkt, junge Muslime würden hier zu Terroristen ausgebildet.² In diese Gefahrenwahrnehmung passte die Tat des kosovostämmigen Arid Uka, der am 2. März 2011 auf dem Frankfurter Flughafen zwei US-Soldaten erschoss und zwei weitere schwer verletzte. In Ermangelung eines Auslandsbezugs geriet schnell eine einheimische Szene in den Blick und nährte Spekulationen über den Salafismus, der bei der Radikalisierung „gewirkt“ habe.³ Den Gesetzen des politisch-publizistischen Verstärkerkreislauftes folgend, wurde das Phänomen dann im April 2011 zum Thema einer Konferenz deutscher Innenminister, die dem „so genannten Salafismus“ den „Kampf“ ansagten, wobei der begrifflichen Homogenisierung „der“ Salafisten rasch ihre Etikettierung als „gefährlich“ folgte und salafistische Konvertiten wiederum als besonders radikale Fraktion identifiziert wurden.⁴

Dabei stand ein weiterer Höhepunkt noch aus: Die Verletzung mehrerer Polizeibeamter bei eskalierenden Auseinandersetzungen zwischen den „Salafisten“ und Anhängern der rechtspopulistischen Partei „Pro-NRW“ im Mai 2012. Im Nachgang wurde die an den Ausschreitungen maßgeblich beteiligte Gruppe „Millatu-Ibrahim“ verboten, woraufhin sich mehrere Führungsfiguren und Aktivisten der Szene absetzten und damit den Auftakt für eine neuerliche Ausreisewelle gaben, die Dschihadbegeisterte aus Deutschland diesmal verstärkt nach Syrien führen sollte. Neben diesen Auslandskämpfern machte auch ein inländisches Quartett von sich Reden, das anscheinend die Tötung des NRW-Funktionärs Markus Beisicht plante und bei der Auswahl der Zielperson weitestgehend den deutschsprachigen Empfehlungen entsprach, die wenig zuvor das aus dem Bonner Raum stammende IBU-Mitglied Abu Ibrahim per Audioansprache aus Wasiristan ausgab.

Die Entstehung eines gewaltbereiten Milieus von (potentiellen) Dschihad-auswanderern und -rückkehrern oder Protestierenden, für die die Beleidigung des Propheten Gewalt legitimiert, macht verständlich, warum der Erklärungsbedarf zum Thema „deutscher Dschihad“ innerhalb kürzester Zeit stark angestiegen ist. Eine wachsende Zahl von Kommentatoren und Experten wird diesem gestiegenen Interesse gerecht. Vom Salafismus als Nährboden für Radikalisierung ist die Rede, wahlweise wird er gar als totalitäre Bewegung gerahmt oder gleich ins Zentrum des Terrorismus gerückt⁵ – auch wenn kaum substantielle Forschung zur Rolle salafistischer Netzwerke oder islamistischer

2 Nach Ibrahim al-Almani spielt die in einer Sendung von Spiegel TV im Jahr 2010 gemachte Aussage, nach der „Salafisten kleine Kinder zu Terroristen erziehen wollen“, eine zentrale Rolle bei der Entstehung einer Bürgerbewegung gegen den Umzug der Islamschule (<http://pierre vogel.de/blogspot.de/2014/02/monchengladbach-der-muslim-muss-den.html>; 28.1.2014).

3 Vgl. Frank Jansen/Christoph Schmidt Lunau, Frankfurt – Ein Anschlag aus dem Nichts (<http://www.tagesspiegel.de/politik/frankfurt-ein-anschlag-aus-dem-nichts/3912504.html>; 3.3.2011).

4 So der Innenminister des Landes Nordrhein-Westfalen Ralf Jäger.

5 Vgl. Marwan Abou-Taam, Die Salafiyya – eine kritische Betrachtung (<http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/138468/die-salafiyya-eine-kritische-betrachtung>;

Akteure in Deutschland bei der Entstehung des islamistischen Terrorismus deutscher Machart vorliegt.

Der vorliegende Artikel basiert im Kern auf einem unveröffentlichten Aufsatz aus dem Jahr 2009 mit dem Titel „Salafismus in Deutschland – eine Gefahrenperspektive“, wobei die in dem Originalartikel vorgenommene Beschreibung salafistischer Netzwerke in Deutschland eine doppelte Zielsetzung hatte: zum einen mit der differenzierten Betrachtung salafistischer Strukturen und Dynamiken begriffliche Voraussetzungen dafür zu schaffen, die Ausweitung dschihadistischer und „takfiristischer“ Tendenzen analytisch besser fassen zu können und darauf aufbauend möglicherweise Maßnahmen der Eindämmung oder Deradikalisierung zu entwickeln; zum anderen die Gefahrenperspektive nicht auf den Salafismus einzuengen, sondern auch solche Dynamiken zu antizipieren, die sich in Reaktion auf einen undifferenziert als gefährlich kategorisierten Salafismus ergeben könnten – mit anderen Worten: kontraproduktiven Nebeneffekten in Reaktion auf eine wahrgenommene Radikalisierung vorzubeugen. In beiderlei Hinsicht hat es ab 2009 relevante Entwicklungen gegeben, wobei der vielleicht zentrale Entwicklungstrend darin besteht, dass der von verschiedenen Seiten beschworene „Kampf um die Herzen und Köpfe“ mit Blick auf salafistisch geprägte Strukturen vorerst verloren scheint.

Zwar taten sich schon im Jahr 2009 im Internet Akteure damit hervor, mit theologischen Argumenten die Notwendigkeit des militanten Dschihad zu propagieren. Mangelte es damals noch an vorzeigbaren Frontmännern, die sich offen und öffentlich für ihr Anliegen aussprachen, formierte sich im Jahr 2010 ein Predigernetzwerk, das mit einschlägigen „Islamseminaren“ in Wien oder Moers den Aktivismus der ersten Salafisten in Deutschland kopierte, aber jetzt die Notwendigkeit des militanten Glaubenskampfes propagierte – und unter Mithilfe des Ex-Rappers Deso Dogg sogar als islamische Hymnen intonierte. Einen für die emotionalisierende Rhetorik und mobilisierende Wirkung entscheidenden Schub erhielt diese neue Strömung mit dem 2011 aus österreichischer Haft entlassenen Abu Usama al-Gharib, der sich mit der von ihm initiierten webbasierten Gruppe „Millatu Ibrahim“ innerhalb kürzester Zeit in Deutschland etablierte.

Handelte es sich bei dem ägyptenstämmigen Österreicher um einen besonders lautstarken Vertreter des Dschihad-Salafismus, so gelang Abu Nagie, einem dezenter auftretenden Weggefährten von Abu Usama mit der Koranverteilungsaktion „Lies“ ein nicht weniger erfolgreicher Coup. Bundesweit entstanden in verschiedenen Städten Deutschlands selbst organisierte diverse Kleingruppen, die über die dschihadistischen Positionen des Initiators und seiner Bündnispartner kaum im Unklaren sein konnten und daher im Grenzbereich von vermeintlich harmloser Missionierung und dschihadistischem Selbstverständnis agierten. Wer heute die Ausreise mehrerer Hundert Dschihadwilliger aus

14. 6. 2012) und „Salafism expert: Massive threat“ (<http://www.dw.de/salafism-expert-massive-threat/a-15937261-1>; 9. 5. 2012).

Deutschland in die verschiedenen Dschihadregionen erklären will, kommt deshalb nicht umhin, die Rolle gewaltlegitimierender Prediger und populistischer Mobilisierungskampagnen im Radikalisierungsprozess genauer zu untersuchen.

Im Fehlen derartiger Analysen und empirischer Studien deutet sich die zweite Besonderheit an, die für die letzten vier Jahre charakteristisch ist: Die weitgehend unfundierte Allgegenwärtigkeit des Salafismus-Paradigmas immer dann, wenn es darum geht, islamistischen Terrorismus oder Dschihadismus zu erklären. Innerhalb weniger Jahre kehrte sich auf diese Weise die langjährige Nicht-Wahrnehmung des Salafismus in eine ebenso vorschnelle wie verallgemeinernde Etikettierung eines sehr facettenreichen Phänomens als „extremistisch“, „dschihadistisch“ oder gar „terroristisch“ um. Das Fehlen oder die mangelnde Durchsetzungskraft analytischer Differenzierungen im Rahmen einer politisch angekündigten Salafismusbekämpfung wird so zum Teil des Problems. In der Wissenschaft sind die Gefahren der politischen Etikettierung oder der Dramatisierungsspirale häufig beschrieben, doch gerade auf dem Feld des Islamismus und des islamistischen Terrorismus haben grobkörnige Kategorien wieder Konjunktur. Ebenso wie die verallgemeinernde Rede vom Salafismus als Nährboden von Gewalt (mit der alleinigen Fokussierung auf mögliche Gefahren) protektive Funktionen erkenntnistheoretisch ausblendet, wirken auch Formeln wie die des „Hasspredigers“ schnell kontraproduktiv, weil sie in ihrer verallgemeinerten Anwendung keine Steigerungsform und Differenzierung zulassen. Die Geschichte des Salafismus in Deutschland ist deshalb auch eine Geschichte der (einseitigen) Gefahrenperspektive.

Ein komplexeres Verständnis der zugrunde liegenden Strukturen und Dynamiken zu entwickeln ist deshalb unerlässlich. Denn „der“ Salafismus ist in seinen verschiedenen Netzwerkformen Teil eines größeren, durch seine Informalität geprägten islamischen Milieus in Deutschland, und wer die Radikalisierung der Salafisten behandelt, darf über die nicht beabsichtigten Nebenwirkungen in Reaktion auf wahrgenommene Radikalisierung nicht schweigen. Beide Konzepte, das „informelle islamische Milieu“ und das der „Co-Radikalisierung“ sind analytisch noch nicht erfasst und werden an anderer Stelle beschrieben.⁶ An dieser Stelle werden die Entstehungsgeschichte und Dynamiken salafistischer Netzwerke vorgestellt.

„Warum gibt es heute dieses Gerede über den salafistischen Ruf zum Islam (al-Da'wa al-Salafiyya)? [...] Es gibt verschiedenste Formen der Glaubensverkündung [...], deren Vertreter behaupten, sie würden dem salafistischen Ruf folgen. Es gibt Leute, die Muslime ohne die Rechtleitung Allahs, ohne Koran und Sunna, zu Ungläubigen erklären. Man findet sogar Leute, die Unschuldige, die Gemeinschaft der Gläubigen, Imame der Moscheen oder die ganze Gesellschaft auf einmal für ungläubig erklären und behaupten, das sei der salafistische Ruf zum Islam. Man findet Leute, die das Blutvergießen von Muslimen für legitim

6 Vgl. Klaus Hummel/Michail Logvinov (Hg.), *Gefährliche Nähe. Salafismus und Dschihadismus in Deutschland*, Stuttgart 2014 (i. E.)

halten, den Kampf gegen Muslime erlauben, sich sogar darin ereifern und sich darüber freuen“.⁷ Wer das sagt, der muss es wissen: Ein in den Niederlanden ansässiger syrischer Imam, der wie viele andere zu einem streng am Ideal der Altvorderen („Salaf“) orientierten Islam aufruft.

Die diffusen Strukturen dieser Glaubensverkünder in Deutschland sind Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Im Spätsommer 2008 sorgte eine Internet-Kontroverse mit einem brisanten Thema für Diskussion in der islamisch aktiven Szene. Über das Verhältnis von Islam und Terrorismus referierte ein noch vor wenigen Jahren völlig unbekannter deutscher Prediger, der in kurzer Zeit zum „Shootingstar“ islamischer Aktivisten in Deutschland wurde.⁸ Mit Kölscher Dialektfärbung stellt Abu Hamza (Vogel) klar, dass Terrorismus islamisch nicht zu legitimieren sei. Ebenfalls über Videos im Internet und ebenfalls auf Deutsch erfolgt die Widerlegung des „Irregeleiteten“.⁹ Als Beweisführer kommen nicht nur die al-Qa’ida-Granden al-Zawahiri und al-Zarqawi zu Wort, auch mit Bildern von „Fritz G.“ und „Mona S.“ – einem Mitglied der sogenannten Sauerland-Gruppe und der Frau eines österreichischen Cyber-Dschihadisten – wird unterstrichen, wie man für den wahren Glauben einzutreten hat: mit virtuellem oder realem Dschihad. An der Kontroverse ist nicht nur bemerkenswert, dass dschihadistische Debatten mit Lokalkolorit in Deutschland angekommen sind, auch eine Randnotiz verdient Erwähnung, die nahelegt, dass sich Terrorismusverweigerer und -befürworter näher stehen, als ihre Kontroverse glauben macht. Die Produzenten des Dschihadvideos betonten, dass ihnen die Widerlegung Vogels nur deswegen so wichtig war, weil er seine Haltung auch wirklich ernst zu meinen scheint. Immerhin sahen sie wohl Grund zur Annahme, dass der „smarte Verkünder“ seine Haltung nur vortäuscht und den „geraden Weg“ des „wahren“, d. h. salafistischen Islam nicht verlassen hat. Der Annahme würde der fromme Prediger auch nicht widersprechen, mit dem Unterschied, dass er Terrorismus für nicht legitim hält. Hier verläuft die Linie, die eine friedliche salafistische Mehrheit von den so genannten „dschihadistischen Salafisten“ trennt.

An der geschilderten Kontroverse erstaunt vor allem die Öffentlichkeit, in der sie geführt wird. Sie ist aber keineswegs zufällig, denn jedem Lager geht es darum, mit der Verbreitung der eigenen Islamauslegung („Da’wa“) Anhänger zu mobilisieren: auf „YouTube“, „Paltalk“ oder in Universitäten. Aufzuzeigen, wer wie in welchen Milieus öffentlich für welchen Salafismus wirbt, ist deshalb so wichtig, weil dies auch gewalttätige Salafisten tun.¹⁰ Da sie dabei – so die These

7 Abu Suhayb (Ahmad Salam), Inhalt und Diskurs der salafistischen Da’wa (http://ar.deboodschap.com/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=42&Itemid=58; 17. 5. 2007).

8 Vgl. Pierre Vogel, Wie steht der Islam zum Terrorismus? (<http://www.youtube.com/watch?v=-q30h7vdBOE&feature=related>, 3. 9. 2008).

9 Vgl. „Widerlegung – Pierre Vogel – Wie steht der Islam zum Terrorismus?“ (<http://jihadnews.wordpress.com/category/irregeleitete-prediger/>; 10. 10. 2008).

10 Die vorliegende Analyse basiert auf einer Auswertung von Webseiten, Audiodateien und Sekundärliteratur sowie informellen Gesprächen mit Experten, Funktionsträgern und Anhängern des salafistischen Spektrums.

– von der Expansion moderater salafistischer Netzwerke profitieren, ist Salafismus als Analyserahmen unverzichtbar. Im zweiten Teil des Artikels wird deshalb gezeigt, inwiefern schon der Salafismusbegriff Teil einer umfassenderen Kategorienproblematik ist. Die auf ähnlichen theologischen Grundüberzeugungen basierenden vier salafistischen Hauptrichtungen in Deutschland sind Gegenstand der weiteren Ausführungen, wobei neben der jüngeren Entstehungsgeschichte besonderes Augenmerk auf deren Mobilisierungsstrategien gelegt wird. Abschließend werden verschiedene salafistische Positionen zum terroristischen Gewaltaktivismus skizziert und – als zweite Perspektive – Reaktionen auf die Expansion salafistischer Netzwerke kritisch beleuchtet. Denn so wichtig es zur Eindämmung politischer Gewalt ist, „neo-fundamentale“ Strukturen und Strategien aufzuhellen, so kontraproduktiv sind verallgemeinernde Etikettierungen „des“ Salafismus als extremistisch oder terroristisch.

II. Das Kategorienproblem „Salafismus“

„Salafismus“ ist ein missverständlicher Begriff. Dazu tragen schon die in der Forschung unterschiedlich besetzten Begriffe „Salafiyya“, „Neofundamentalismus“ oder „Wahhabismus“ bei, mit denen das Phänomen beschrieben wird. Die Schwierigkeiten einer einheitlichen Begriffsfindung sind aber nicht zufällig, sondern Teil eines Kategorienproblems, das mit dem Phänomen selbst zu tun hat. Zum einen, weil das Leben der frommen Vorfahren („Salaf“) für alle Muslime Vorbildcharakter hat, auch wenn zeitgenössische Salafisten mit der (akribischen) Nachahmung ihrer Lebensweise besondere Authentizität beanspruchen. Zum anderen, weil Salafisten, abgesehen von ihrem Selbstverständnis „Muslim“ zu sein, über keine einheitliche Selbstbezeichnung verfügen.¹¹ So wird etwa der von Salafisten noch am häufigsten verwendete Begriff „Ahl al-Sunna wa-l Dschama'a“ (Anhänger der Prophetentradition und der Gemeinschaft) auch von Nicht-Salafisten reklamiert. Noch schwerer wiegt aber, dass unter den Anhängern des Salafismus keine Einigkeit darüber besteht, wer oder was „salafistisch“ ist. Aus wissenschaftlicher Sicht ist deshalb die Frage, ob Abu Hamza Vogel, der islamistische Theoretiker Sayyid Qutb, Mitglieder der „Salafistischen Gruppe für Predigt und Kampf“ (GSPC) oder Bin Laden wahre „Salafis“ („Salafiyyun“) sind, irrelevant – nicht aber ihr Kampf um Deutungshoheit innerhalb des salafistischen Spektrums. Wenn nachfolgend von (globalem) Salafismus die Rede ist, dann sind damit auf der organisatorischen Ebene transnation-

11 In einem arabischsprachigen Interview vom 25. August 2002 auf „Islam-Online“ mit dem Titel „Die Salafisten und die marokkanische Regierung: eine andauernde Auseinandersetzung“ lehnt der marokkanische Prediger al-Fizazi die Selbstbezeichnung „Salafi“ genauso ab wie den Begriff Dschihad-Salafismus. Trotz seiner offenkundigen Loyalität zu Bin Laden betont er, er sei „Muslim, einfach nur Muslim“ („muslim mujarad muslim“).

nale sunnitische Gelehrten- bzw. Lehrer-Schüler-Netzwerke mit einem an der „Umma“ (Gemeinschaft der Gläubigen) orientierten Islamverständnis und multinationaler Anhängerschaft gemeint. Religiös-ideologisch sind die Vertreter des Salafismus vom saudi-arabischen Wahhabismus geprägt, weshalb meinungsführende Autoren wie Wiktorowicz¹² von einer theologisch weitgehend kohärenten „Salafi-Bewegung“ ausgehen. Andere hingegen sprechen von „Salafismen“ im Plural,¹³ wozu aufgrund der unterschiedlichen Auslegung des islamischen Eingottglaubens („Tauhid“) innerhalb der salafistischen Netzwerke auch Anlass besteht.¹⁴ Im Gegensatz zum Mehrheitsislam lehnen Salafisten das „blinde Befolgen“ der vier etablierten sunnitischen Rechtsschulen als unislamische Neuerung („Bid’a“) ab und bevorzugen eine nach eigenem Verständnis „wissenschaftliche“ Methode, die auf „Beweisen“ („Dalil“) aus Koran und Prophetenüberlieferung („Hadith“) basiert.¹⁵ Keineswegs ist damit aber eine einheitliche Auffassung von islamischem Recht, vom islamgemäßen Umgang mit dem Muslim oder vom Dschihad in unserer Zeit gewährleistet.

Unterschiedliche Interpretationen prägen auch ein Konzept, dass sich bei allen Salafisten findet: „al-wala’ wa-l-bara’“ verlangt Loyalität („Wala“) gegenüber den wahren Muslimen und Lossagung („Bara“) von allem, was nicht der eigenen Islamvorstellung entspricht. Dieses Konzept macht Salafismus zu einer polarisierenden Denkschule des „Liebens und Hassens für Allah“, die sich von der nicht-islamischen Umwelt, von konkurrierenden islamisch aktiven Gruppen und selbst von anderen Salafisten abgrenzt. So unterschiedlich das Konzept ausgelegt wird: sozial konservativ oder als individuelle Verpflichtung zum militanten Glaubenskampf; das Bild eines bedrohten Islam fungiert dabei als zentrale Mobilisierungsstrategie.¹⁶

12 Vgl. Quintan Wiktorowicz, *Anatomy of the Salafi Movement*. In: *Studies in Conflict and Terrorism*, 29 (2006) 3, S. 207–239.

13 Vgl. Dominique Thomas, *Salafismen im 20. Jahrhundert* (http://www.canal-u.tv/producteurs/universite_de_tous_les_savoirs/dossier_programmes/les_conferences_de_l_annee_2007/islams_d_aujourd_hui/salafismes_au_20eme_siecle_dominique_thomas; 19.10.2013).

14 Obwohl das unter allen Salafisten akzeptierte „Buch des Monotheismus“ („Kitab al-Tauhid“) von Muhammad b. Abdal Wahhab für ein einheitliches Islamverständnis spricht – was in Fragen wie „Anthropomorphismus“ oder „Befragung im Grab“ auch zutrifft –, gibt es unterschiedliche Auslegungen des Eingottglaubens, etwa was den Stellenwert der „Einheit Gottes in der Rechtsprechung“ („Tawid al-Hakimiyya“) oder die „Ablehnung von allem, was außer Gott angebetet wird“ („al-Kufr bi-t Taghut“) anbelangt.

15 Paradoxerweise stehen Salafisten zwar in der Tradition hanbalitischer Gelehrter, lehnen aber die strikte Orientierung am Hanbalismus als Rechtsschule ab. Vgl. zum „wahhabitische Paradox“: Stéphane Lacroix, *Al-Albani’s revolutionary approach to hadith*. In: *ISIM Review*, (2008) Spring, S. 6 f.

16 Vgl. Joas Wagemakers, *Framing the „threat to Islam“: al-wala’ wa al-bara’ in Salafi discourse*. In: *Arab Studies Quarterly*, 30 (2008) 4, S. 1–21.

1. Die verschiedenen Salafismen

Betrachtet man die einschlägige Literatur der letzten Jahre zum globalen Salafismus, so lässt sich immer wieder das Bemühen erkennen, das salafistische Spektrum differenziert zu erfassen. Als einfachste Form sticht dabei eine binäre Unterscheidung zwischen moderatem und militantem Salafismus ins Auge,¹⁷ die sich bis in die Anfangsjahre des zeitgenössischen Salafismus zurückverfolgen lässt. Schon in den 1970er Jahren, in denen einer der zentralen Wegbereiter des Salafismus, Nasir al-Din al-Albani, in Saudi-Arabien aktiv war, kam es zur Abspaltung eines gewaltbereiten Flügels, der dschihadistische Gewalt über al-Albanis Credo von „Reinigung und Erziehung“ stellte,¹⁸ nämlich eine Tendenz zur Abwanderung, die auch heute in den Blick zu nehmen ist. Obwohl islamische Aktivisten selbst oftmals eine weitaus differenziertere Typologie entwerfen, hat sich im wissenschaftlichen Diskurs eine Dreiteilung durchgesetzt, die zwischen puristischem, politisiertem und dschihadistischem Salafismus unterscheidet. Diese drei Strömungen, deren Konturen im Nachgang des Golfkrieges von 1991 deutlich wurden, sind Resultat eines Zerfallsprozesses. Seine Wurzeln liegen in Saudi-Arabien, wo in den 1980er Jahren eine jüngere, vom Gedankengut der Muslimbruderschaft beeinflusste Gelehrtenschicht an Einfluss gewann. Diese so genannten Gelehrten der „Sahwa“ (Wiedererweckung) kritisierten das politisch-wahhabitische Establishment wegen der Entscheidung, eine US-amerikanische Truppenstationierung zu legitimieren, und brachten damit eine Frage auf die Tagesordnung, zu der sich die transnationalen salafistischen Netzwerke bis heute unterschiedlich positionieren: Sind das saudische Königshaus und die „Palast-Gelehrten“ in den „Unglauben“ („Kufr“) gefallen und damit außerhalb des Islam?¹⁹ Puristische Salafisten orientieren sich in dieser Fragestellung eng an der Staatsräson des Königshauses. Sie lehnen nicht nur die Ungläubigkeitserklärung („Takfir“) gegenüber islamischen Herrschern ab, sondern halten auch politischen Aktivismus für illegitim. Diese „apolitische“ Grundhaltung unterscheidet die Puristen von den politisierten Salafisten, die den herrschaftskritischen Gelehrten der saudi-arabischen „Sahwa“ nahestehen. Zwar halten sich auch die „Políticos“ in der Takfir-Frage zurück, vermeiden es aber nicht, Stel-

17 Die „International Crisis Group“ (ICG) unterscheidet eine Da’wa-orientierte „Sala-fiyya“ von einer militanten, „dschihadistischen Salafiyya“. Vgl. *Understanding Islamism, Middle, East/North Africa Report Nr. 37*. Hg. von der International Crisis Group, Brüssel 2005, S. 4.

18 Vgl. Thomas Hegghammer/Stéphane Lacroix, *Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-Utaybi Revisited*. In: *International Journal of Middle East Studies*, 39 (2007) 1, S. 103–122.

19 Anschauliches Beispiel für die dschihad-salafistische Position ist das mit deutschen Untertiteln versehene dreiteilige Video „Was wirklich in Saudi vorgeht“, das auch unter dem Titel „Die Lage der Gelehrten in Saudi Utaybi r a berichtet“ kursiert (<http://www.ahlu-sunnah.com/threads/18955-Die-Lage-der-Gelehrten-in-Saudi-Utaybi-r-a-berichtet-Teil-1>; 27.10.2008).

lung zu zeitgenössischen politischen Themen zu beziehen („Fiqh Waqi“). In ihrem Verhältnis zur „Muslimbruderschaft“, zur „Hizb ut-Tahrir“ oder zur „Tablighi Jama’at“ erweisen sich die politisierten Salafisten trotz theologischer Diskrepanzen als anschlussfähig und offenbaren damit die Fähigkeit, sich zu einer größeren Sammlungsbewegung, zu einem „Mainstream-Salafismus“ zu entwickeln.

Das Interesse, durch Da’wa-Arbeit Mitglieder zu mobilisieren, verfolgt auch der „dschihad-salafistische“ Flügel. Doch sein „Ruf“ beschränkt sich nicht auf Reformansprüche, sondern ist explizit revolutionär: Gewalt gegen die „Tawaghit“ („Götzen“) und ihre Verbündeten, also gegen muslimische Herrscher, „Palastgelehrte“ oder westliche Verbündete, wird theoretisch legitimiert („Takfir“) und praktisch gefordert.

2. Problematisierung der Dreiteilung

Die Dreiteilung ist ein probates Mittel, sich einen ersten Überblick über salafistische Grobstrukturen zu verschaffen. Aus mehreren Gründen ist es aber irreführend, sich die verschiedenen Richtungen als homogene und unveränderliche Einheiten vorzustellen. Erstens, weil sich innerhalb einer jeden Strömung wiederum unterschiedliche, ideologisch keineswegs deckungsgleiche Gelehrtennetzwerke identifizieren lassen. Schon aus diesem Grund muss die Feinanalyse des Salafismus stärkere Berücksichtigung finden. Zweitens handelt es sich nicht nur um ideologische Kategorien, sondern ebenso um soziale Formationen, in denen Positionen von Meinungsführern nicht mit Vorstellungen von Anhängern oder Sympathisanten gleichzusetzen sind.²⁰ Es ist vielmehr denkbar, dass Rezipienten multiple Loyalitäten oder Patchwork-Ideologien ausbilden und sich in ihrer Organisationsform verselbständigen. Drittens werden die Kategorien vorschnell als statische Einheiten aufgefasst. De facto sind aber Einstellungen von Wortführern zu Themen wie Demokratie, Dschihad oder schiitischem Islam beeinflussbar und veränderlich, weshalb die verschiedenen Salafismen immer in Abhängigkeit von ihrem räumlichen und zeitlichen Kontext zu sehen sind.²¹ Viertens kann am deutschen Beispiel gezeigt werden, warum mit einiger Berechtigung auch von einer vierten Kategorie zu reden ist, dem „Takfir-Salafismus“. Dieser Umstand verweist auf die dynamische Natur des Salafismusphänomens.

Ein weiterer Punkt betrifft das Verhältnis von Ideologie und Militanz. Oftmals wird der Globale Dschihad von al-Qa’ida & Co. nur unzureichend von dessen dschihad-salafistischer Ideologie unterschieden, was in hybriden Wortfin-

20 Vgl. Asef Bayat, *Islamism and Social Movement Theory*. In: *Third World Quarterly*, 26 (2005) 6, S. 891–908.

21 Das veranschaulicht am Beispiel des Salafismus im Jemen Laurent Bonnefoy, *L’illusion apolitique. Adaptations, évolutions et instrumentalisation du salafisme yéménite*. In: Bernard Rougier (Hg.), *Qu’est-ce-que le salafisme?*, Paris 2008, S. 137–159.

dungen wie „Globaler Salafi Dschihad“ zum Ausdruck kommt.²² Damit potenzieren sich analytische Unzulänglichkeiten, die Begriffe wie „Salafismus“ oder „Wahhabismus“ aufweisen, und suggerieren einen monokausalen Zusammenhang zwischen einer als kohärent vorgestellten Ideologie und islamistischem Terrorismus.²³ Besonders schwer wiegt jedoch, dass auf diese Weise der Unterschied zwischen Netzwerken, die eine extremistische Ideologie verbreiten, und solchen, die terroristischen Gewaltaktivismus planen, begrifflich nicht abgebildet wird. Hier werden deshalb unter Dschihad- bzw. Takfir-Salafismus ideologische Zusammenhänge salafistischer Prägung verstanden, die mit religiösen Argumenten entgrenztem Dschihad bzw. der Ungläubigkeitserklärung („Takfir“) das Wort reden und damit – wenn auch implizit – Gewalt legitimieren.²⁴ Als solche sind sie funktionaler Bestandteil einer amorphen globalen dschihadistischen Bewegung,²⁵ aber auch Teil eines weiteren salafistischen Diskursfeldes. Terroristische Netzwerke hingegen werden hier nicht unter dem Begriff des Dschihad-Salafismus subsumiert.

III. Das salafistische Spektrum in Deutschland

Im europäischen Vergleich ist Salafismus in Deutschland ein erst spät in Erscheinung getretenes Phänomen, weshalb über den geschichtlichen Hintergrund, die Anhängerzahl, den mutmaßlich hohen Anteil an Konvertiten oder über salafistische Entwicklungstendenzen und Strategien nur wenig bekannt ist. Die Ursa-

-
- 22 Statt von „Global Salafi Dschihad“ (vgl. Marc Sageman, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia 2004) wird hier von „Globalem Dschihad“ gesprochen. Räumlich und zeitlich entgrenzt ist dieser idealtypisch zu unterscheiden vom sozial-revolutionären „lokalen Dschihad“ mit dem Ziel nationalstaatliche Regime zu stürzen bzw. vom „internationalen Dschihad“ zur Befreiung besetzter oder attackierter islamischer Länder.
 - 23 Obwohl Autoren wie Brynjar Lia (*Destructive Doctrinaires*, Abu Mus‘ab al-Suri’s Critique of the Salafis in the Dschihadi Current, Vortrag bei der ISM Radboud Salafismus-Konferenz in Nijmegen/Niederlande, 28.–30. September 2007) oder Guido Steinberg (*Der Nahe und der Ferne Feind*, München 2005) mit dem Nachweis ideologischer Heterogenität gute Vorlagen bieten, ist das Wechselverhältnis zwischen religiös-ideologischen Netzwerken einerseits und militanten Gruppen andererseits bislang unterforscht.
 - 24 Die theologische Argumentation wird am Beispiel von al-Maqdisi skizziert. Vgl. Joas Wagemakers, *Defining the Enemy*. Abu Muhammad al-Maqdisi’s Radical Reading of Surat al-Mumtahana. In: *Die Welt des Islam*, 48 (2008) 3–4, S. 348–371.
 - 25 Thomas Hegghammer (*Global Jihadism After the Iraq War*. In: *The Middle East Journal*, 60 (2006) 1, S. 11–32) benennt fünf idealtypische Kategorien: „ideologischer Akteure“, die die dezentrale und multipolare globale dschihadistische Bewegung prägen. Den hier beschriebenen Netzwerken lassen sich Aktivisten der Kategorie „Religiöse Gelehrte“ und – sofern sie mit ihnen in Kontakt stehen – „Graswurzel-Radikale“ zuordnen.

chen für diese lange Zeit unbemerkte Expansion salafistischer Netzwerke liegen allerdings noch tiefer und haben mit der salafistischen Organisationsform zu tun. Anders als missionarische Kaderbewegungen oder islamistische Gruppen mit hierarchischen Strukturen ist Salafismus eine diffuse Bewegung: Die Fehlbarkeit von Gelehrten wird in dieser Strömung betont, Loyalitätsbekundungen gegenüber „Emiren“ (Anführern) in die Nähe der Vielgötterei gerückt, die Bildung von Parteien, Stiftungen oder abgeschlossen islamischen Gruppen („Gama’at“) zuweilen kritisch betrachtet.²⁶ Was zählt, ist der Ruf zum wahren Islam, egal ob Imam oder Neu-Konvertit, ob in privaten Wohnräumen, in der Moschee einer konkurrierenden islamisch aktiven Gruppe oder im Internet. Diese informellen Strukturen sind schwer greifbar. Sie wirken konspirativ, lassen sich kaum unterscheiden und sind zahlenmäßig nur schwer einzuschätzen – nicht zuletzt, weil die intensive Internetnutzung leicht einen Scheinriesen produziert. Zum Problem wird das selbst für andere islamisch aktive Bewegungen:²⁷ sei es, weil ihre Anhänger abgeworben werden, sei es wegen der „Salafitisierung“ der eigenen Organisation. Diese Mobilisierungsstrategien zeichnen sich auch beim Mainstream ab.

1. Der salafistische Mainstream in Deutschland

In Deutschland ist es der Mainstream, der die salafistische Szene dominiert. Das war Mitte der 1990er Jahre noch kaum absehbar, als zwei Imame aus Bonn und Leipzig ihre Da’wa-Arbeit begannen. Doch die in den letzten Jahren sprunghaft gestiegene Zahl an Webseiten, Predigern, Vorträgen und überregionalen Seminaren verdeutlicht, welche expansive Dynamik dieser salafistische Flügel entwickelt. Das Erfolgsrezept ist denkbar einfach: Trotz eines exklusiven Wahrheitsanspruches wird auf Kooperation gesetzt. Dieser Pragmatismus macht den weitverzweigten Mainstream zu einer sozialen Mitmachbewegung, die ihren Netzwerkaufbau professionell und arbeitsteilig vorantreibt – bis hin zu einem „rechten Rand“. Bei der Ausbreitung des Mainstreams in Deutschland lassen sich drei Phasen unterscheiden. In der arabisch geprägten, ca. 2002 einsetzenden *Hauptphase* begannen einige wenige Verkünder aus Ägypten, Marokko oder Syrien mit einer intensivierten Da’wa-Arbeit in Deutschland. Mit der Schaffung immer neuer Internetpräsenzen erweckten sie den Eindruck, es handele sich um eine auch zahlenmäßig starke Bewegung. Ein ähnlich asymmetrischer Effekt der Überrepräsentation kann auch den seither deutschlandweit durchgeführten

26 Trotz kontroverser Haltungen zu Person und Inhalt einer al-Albani-Fatwa (vgl. Quintan Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism. Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power*, New York 2000, hier S. 131 ff.) wirkt dieses Rechtsgutachten im gesamten salafistischen Spektrum nach.

27 Vgl. dazu die Einlassungen im „Dunia-Blog“ (<http://www.dunia.de>) des Milli-Görünahen Akif Sahin, der sich kritisch mit den Aktivitäten von Pierre Vogel auseinandersetzt.

Islamseminaren bescheinigt werden, bei denen ein Gelehrtennetzwerk besonderen Einfluss geltend machen konnte. Geprägt wird es von dem in Saudi-Arabien ansässigen Verkünder 'Adnan Aal 'Ar'ur und dem in Tilburg in den Niederlanden aktiven Ahmad Salam („Abu Suhayb“), die noch direkt bei dem Gelehrten al-Albani gelernt haben.²⁸ In der ersten, der *Vorlauf- und Formierungsphase* spielt Salams Wahlheimat eine wichtige Rolle. Schon in den 1990er Jahren entstanden hier mehrere salafistische Zentren, in denen auch Wissenssuchende aus Deutschland fortgebildet und wechselseitige Besuche abgestattet wurden. Auf diese Weise erklärt sich die Ausdehnung und Festigung des „'Ar'ur-Salam-Netzwerkes“ in Europa, wobei der Leipziger Imam Abul Husain als dessen informeller Repräsentant in Deutschland gelten kann.²⁹ Bemerkenswerterweise handelt es sich, betrachtet man den Migrationshintergrund der hier genannten Geistlichen, um ein von Syrern dominiertes Netzwerk. Trotz der betont anti-nationalistischen Ausrichtung des Salafismus existieren somit in der Form syrisch, marokkanisch oder auch türkisch geprägter Gelehrtennetzwerke Strukturen fort, die sich im Hinblick auf die zielgruppen-spezifische Mobilisierung ethnischer Gruppen als vorteilhaft erweisen. Etwa wenn neben „Salafi-Deutsch“ (mit arabisch-islamischen Termini angereichertes Deutsch) als Verkehrssprache auch Islamvorträge im Dialekt marokkanischer Berber angeboten werden.

Die oftmals über lange Jahre stabilen Bezüge innerhalb von Gelehrtennetzwerken sind deswegen von Belang, weil sich darüber neben einer internationalen Infrastruktur auch Gefahrenpotentiale erschließen lassen. Zumindest ist es innerhalb solcher Lehrer-Schüler-Beziehungen bedeutsam, ob der Lehrer eines in Deutschland aktiven Verkünders einem gewaltlegitimierenden oder – wie im Falle 'Ar'urs – einem gemäßigten Gelehrten nahe steht.³⁰ Diese Loyalitätsbeziehungen, die im Hinblick auf die anatomische Feinstruktur des Salafismus eine wichtige Rolle spielen, sind im Falle einer Generation jüngerer, seit wenigen Jahren an die Öffentlichkeit tretenden Verkünder weitaus diffuser. Ihr Aufkommen markiert eine dritte, *einheimisch-autonome Phase des Salafismus*, die sich in einer steigenden Zahl hier aufgewachsener türkisch- und deutschstämmiger Wortführer widerspiegelt.

28 In einem Interview unterscheidet 'Ar'ur drei Arten von al-Albani-Anhängern und zählt Ahmad Salam (implizit auch sich) zum engeren Kreis von etwa zehn Personen, deren Methodik („Manhaj“) direkt auf al-Albani zurückgeht (<http://www.al-muntada.com/forums/showthread.php?s=&threadid=41965>; 10. 6. 2007).

29 Hinweise auf die Aktivitäten Abu Suhaybs, den Abul Husain neben „Scheich Adnaan“ als seinen Lehrer benennt (vgl. <http://www.salaf.de>) und der auch als Lehrer der niederländischen Imame Fawaz Jneid und Mahmoud Shershably gilt (vgl. National Coordinator for Counterterrorism, *Salafism in the Netherlands, A passing phenomenon or a persistent factor of significance?* O. O., 2008) ergaben sich noch im Jahr 2008 der Seite <http://www.furqan.net>.

30 Stéphane Lacroix rückt 'Ar'ur in die Nähe des puristischen Salafismus (Informelles Gespräch am Rande der Tagung „Salafism as a transnational movement“ in Nijmegen, ISIM/Radboud Universität, September 2007).

Sie stehen in einem latenten Konkurrenzverhältnis zu den Predigern der ersten Stunde, da sie nach ihren oftmals kurzen Ausbildungen im arabischen Ausland bei der Mobilisierung neuer Anhänger über eine Reihe strategischer Vorteile verfügen: Sie beherrschen die deutsche Sprache in höherem Maße als zugewanderte Verkünder, weisen Arabischkenntnisse auf, die auch türkischen Muslimen eine islamische Authentizität suggerieren, und nicht zuletzt besitzen sie ein kulturelles Hintergrundwissen, über das kein eingewanderter Imam verfügt – allesamt beste Voraussetzungen, um sich auf dem „unregulierten Markt“ islamischer Deutungsangebote durchzusetzen. Dazu trägt zwar auch die indirekte saudi-arabische Unterstützung in Form unzähliger kostenloser Publikationen oder subventionierter Auslandsaufenthalte bei, doch Moscheenfinanzierung durch hier aquirierte Spendengelder, die Entstehung eigener Verlage, eingetragener Vereine und die inländische Predigerausbildung belegen eine gegenläufige Entwicklung zunehmender Autonomie. Bester Beleg ist die 2007 initiierte Islamschule von Abu Anas in Braunschweig, der dadurch zu einem zentralen Akteur wurde: Zum einen wegen der Multiplikatorenfunktion, die sich aus der Ausbildung von Nachwuchspredigern ergibt,³¹ aber zum anderen auch wegen seiner türkischen Herkunft, die ihn zum salafistischen Gewährsmann der vielen türkischstämmigen Muslime in Deutschland macht. Am Beispiel von Abu Hamza Vogel, dem Shootingstar der salafistischen Szene in Deutschland, lässt sich ein wichtiger Trend veranschaulichen: Professioneller Aktivismus ersetzt zunehmend profunde Islamkenntnis. Deutlich wird dies bei der kampagnenartigen Da’wa-Arbeit Vogels; denn in bundesweiten Vorträgen werden Merchandising-Artikel verschenkt und verkauft, Aufnahmen gefertigt und durch Zerstückelung multipliziert, nicht-islamische Bildungseinrichtungen angesteuert, Videos in einer ständig steigenden Zahl von Webseiten eingestellt, Tagesveranstaltungen, im Nachhinein als „Islamkonferenz“ etikettiert und sogar politische Kundgebungen beworben. Eine derart exzessive Da’wa ist sogar in Vogels näherem Umfeld umstritten.³² Das aber ficht den Verkünder genauso wenig an wie die Vielzahl moralisch fragwürdiger Bekehrungsvideos, die private Lebensentscheidungen im weltweiten Netz exhibitionieren und deren Konflikt- und Empörungspotential sogar funktional ist: Indem gesellschaftliche Ressentiments oder Kritik von außen aufgegriffen und „der“ Islam als verfolgte Religion gerahmt wird, inszenieren sich Vogel und seine Mitstreiter als Anwälte ohne Mandat. Dahinter verbirgt sich eine strategische Dimension der Mainstream-Da’wa, die polarisierende Diskurse wie die nationalsozialistische Judenverfolgung, Antifa-

31 Ziel dieser Islamschule ist laut Abu Anas die Schulung von derzeit 80 zukünftigen Verkündern in bis zu fünf Jahren. Vgl. Majd-TV-Video, Islamschule im Fernsehen [auf Arabisch] (http://www.youtube.com/watch?v=nRIQsyrrs_; 19.10.13).

32 So kritisiert Ibrahim Abu Nagie seinen Partner Vogel in einem Youtube-Video zwar nicht direkt, merkt aber an, dass seine Methode nicht sei, „Hallen zu füllen“, und man daher unterschiedliche Wege gehe.

Symbole oder politische Aktionsformen genauso nutzt³³ wie Ikonen der deutschen Jugendkultur. So versucht der Mainstream-Verkünder selbst, vom musikalischen Zeitgeist zu profitieren, wenn etwa der bekannte Rap-Musiker Bushido per Video „rechtgeleitet“ wird.

Derartig potente Inszenierungen erklären, warum der „neofundamentale“ Salafismus für reislamisierte und konvertierte Muslime in Europa so attraktiv³⁴ und weder mit saudi-arabischem Geld noch mit religiösen Motiven zu erklären ist. Schließlich versprechen die eigenwilligen Sprach-, Kleidungs- und Verhaltensnormen nicht nur Seelenheil im Jenseits. Das salafistische Projekt ermöglicht auch Selbstbehauptung und Protest gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, Emanzipation im Generationenkonflikt, Gruppenidentität und nicht zuletzt soziale Anerkennung. Das bietet es jedem, der sich als Verkünder, Übersetzer, Buchverkäufer, Computer- bzw. Medienspezialist oder als „Stigma-Aktivist“ mit langem Bart und kurzen Hosen engagiert – gleich ob in nicht-salafistischen Moscheen, am Arbeitsplatz, im Chat-Raum oder im Behördenkontakt. Die Da’wa-Arbeit Vogels und vieler anderer im Dienst der Sache wird damit zu einer Win-Win-Situation und macht Salafismus zu einer *sozialen Mitmachbewegung*, die auch einen diesseitigen Lohn verspricht. Es ist genau diese Kapazität, die der Bewegung ihre Mobilisierungskraft verleiht, und nicht die strenge Führung im Rahmen einer zentralisierten Kaderbewegung oder einer parteiähnlichen Gruppierung. Strategisches Vorgehen muss dem Mainstream deshalb jedoch niemand absprechen. Dieser hat sich in Deutschland als Teil einer weltweiten Bewegung etabliert.³⁵ Das verdeutlichen die Auslandsaktivitäten deutscher Prediger in Österreich, Holland oder Bosnien, aber ebenso die Einladung international bekannter Verkünder, darunter Konvertiten wie Bilal Philips mit jamaikanisch-kanadischem Hintergrund, des US-Amerikaners Yusuf Estes oder von Muhammad al-Arifi aus Saudi-Arabien. Dieses Vorgehen steigert die Reputation hierbei aktiver Prediger, trägt zur Mobilisierung neuer Anhänger bei und eröffnet Kontakte in ein weltweites Netzwerk verschiedener saudi-arabischer Quasi-Nichtregierungsorganisationen.³⁶ War es in der Etablierungsphase noch ein einzelnes Gelehrten-Netzwerk, dem man Durchsetzungskraft bei der Da’wa-Arbeit attestieren konnte, so spielen in der einheimisch-autonomen Phase verschiedenste sich überlappende Lehrer-Schüler-Zirkel, Bekanntenkreise oder virtuelle Gemeinschaften eine Rolle. Nicht mehr allein das Ausrichten von Islamsemina-

33 Die Webseite <http://www.muslimegegenrechts.de> verdeutlicht das mit Bildern, Piktogrammen und diversen Videos.

34 Vgl. Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, London 2004.

35 Ein Trailer auf der Webseite Vogels <http://www.einladungzumparadies.de> macht das sehr anschaulich: Die Lokalmatadoren Abul Husain, Abu Anas, Vogel und Abu Jibriel werden hier im Wechsel zum afro-amerikanischen Konvertiten Siraj Wahaj, Khalid Yasin (USA), Ahmed Deedat mit indisch-südafrikanischer Abstammung und dem Inder Zakir Naik gezeigt.

36 So gilt beispielsweise der US-amerikanische Ex-Priester Yusuf Estes als Repräsentant der saudi-arabischen „World Assembly of Muslim Youth“ (WAMY).

ren ist deshalb entscheidend, sondern ebenso die Dichte und Intensität transnationaler Vernetzung. Das macht Fälle wie den des Ulmer Imams Abu Omar so lehrreich, aus dessen Umfeld eine Reihe Terror-Verdächtiger hervorgegangen ist. Schon früh war absehbar, dass Abu Omar seinen Einfluss in Deutschland auch geltend machen kann, nachdem er sich wegen des Drucks der Strafverfolgungsbehörden gezwungen sah, das Land zu verlassen. Noch bevor die Islamschule von Abu Anas in Braunschweig aus der Taufe gehoben wurde, startete einer der Eleven Abu Omars ein – wenn auch kurzlebiges – Internetprojekt zur Islamausbildung in Deutschland.³⁷ Das zeigt, wie schwer es in Zeiten von neuen Medien ist, Radikalisierungsphänomenen allein mit dem klassischen Repertoire des nationalen Rechts beizukommen.

Das Beispiel Abu Omars ist aber aus einem weiteren Grund bemerkenswert. Analytisch lässt er sich einem „rechten Rand“ zuordnen, der die Komplexität des Mainstreams unterstreicht. Dieses Segment, dem radikale Internet-Seiten wie <http://www.al-iman.net>, Imame wie der in Bonn ansässige Abdel Akher Hammad oder Moscheen wie das „Islamische Zentrum Münster“ zuzurechnen sind, weist Bezüge zur ägyptischen „al-Gama’a al-Islamiyya“ oder zur syrischen „Muslimbruderschaft“ auf.³⁸ Deshalb gibt es einen Grund zur Annahme, dass der Mainstream einen ideologischen Referenzrahmen bietet, der für unterschiedliche islamistische Diaspora-Gruppen und -Akteure gerade deshalb attraktiv ist, weil er kein organisatorisches Korsett überstülpt. Durch ideologische „Auflagerung“ treibt der Mainstream den Netzwerkaufbau voran und wirkt als Impulsgeber für die Neuausrichtung des klassisch islamistischen Spektrums³⁹ – weg von den national geprägten Strukturen ägyptischer oder syrischer Muslimbrüder, hin zu einem globalisierungskompatiblen Da’wa-Aktivismus in Deutschland.

2. Der puristische Salafismus in Deutschland

Im Vergleich zu England, Frankreich und den Niederlanden, wo puristische Moscheen und Imame bereits seit den 1990er Jahren fester Bestandteil der salafistischen Szene sind, ist der Purismus in Deutschland bislang kaum etabliert. Dennoch lassen sich anhand deutschsprachiger Textproduktion und deren

37 Dieses war 2007 für nur kurze Zeit unter der Internetadresse <http://www.almadrasa.eu> online.

38 Dieser „rechte“ Rand weist Parallelen zu dem auf, was Brigitte Maréchal am belgischen Beispiel als „Ideologisierte Fraktion der Muslimbruderschaft“ bezeichnet. Vgl. Brigitte Maréchal, *Courants fondamentalistes en Belgique*. In: *Journal d’étude des relations internationales au Moyen-Orient*, 3 (2008) 1, S. 65–78, hier 72 f.

39 Den Trend der „Salafitisierung“ der „Muslimbruderschaft“ bzw. der „Gama’a al-Islamiyya“ erkennen auch Nathan Field und Ahmed Hamem im Mutterland des Islamismus Ägypten. Vgl. Nathan Field/Ahmed Hamem, *Salafism Making Inroads* (www.car-negieendowment.org/arb/?fa=downloadArticlePDF&article=22823; 19.10.2013).

Verbreitung auf deutschen Webseiten einschlägige Tendenzen feststellen. Einen Hemmschuh der puristischen Mobilisierungsfähigkeit stellt neben der vergleichsweise starken Abhängigkeit von saudi-arabischer Unterstützung das Fehlen eines deutschsprachigen Wortführers dar. Fraglich ist deshalb, inwiefern der betont unpolitische Purismus als „Anti-Bewegung“ zum Mainstream von dessen Expansion profitieren kann.

Die puristische Vorlauf- und Formierungsphase ist von der des Mainstreams kaum zu trennen. Zumindest wenn man ihre Anfänge im niederländischen Kontext sieht, wo sich bereits in den 1990er Jahren dem Purismus zuzurechnende Institutionen etabliert haben, die auch von Muslimen aus Deutschland frequentiert wurden.⁴⁰ Eine neuere Entwicklung stellt die um 2005 einsetzende Polemik dar, bei der sich das puristische Spektrum außerordentlich kreativ darin zeigt, konkurrierende Salafisten mit abwertenden Kollektivbezeichnungen zu belegen. Eine Vorreiterrolle spielte in dieser Hinsicht das seit 1995 aktive englische Netzwerk um den in Birmingham als Imam tätigen Abu Khadeejah, das mit der englischsprachigen Webseite <http://www.salafipublications.com> einen guten Einblick in die innersalafistischen Grabenkämpfe ermöglicht. Die Aktivitäten dieses Netzwerkes reichen bis nach Deutschland und können als erste Versuche gewertet werden, hier dauerhaft Fuß zu fassen.

Die in Deutschland aber bislang nachhaltigste Struktur, die der puristischen Linie folgt, ist das Muqbil-Al-Hadschuri-Netzwerk mit angeblich ca. 5 000 bis 7 000 Studierenden in Dammadsch/Jemen.⁴¹ Die von ihnen betriebene deutschsprachige Webseite <http://www.dawa-salafiya.info> richtet sich vor allem gegen den Mainstream in Deutschland, dessen vermeintlicher Führer Abul Husain als „Sommerferien-Mufti“, als Kopf der „Adler-Da’wa“ und Anhänger des „Arurismus“ bezeichnet wird.⁴² Die Puristen folgen mit dieser Politik der Bloßstellung oder, um im einschlägigen Sprachgebrauch zu bleiben, mit der Methode des „Lobens und Tadelns“ („al-dscharh wa-l ta’dil“), den Vorgaben des wohl bekanntesten Gelehrten des puristischen Spektrums, dem in Saudi-Arabien ansässigen Rabi’ al-Madkhali. Die Verwässerung der reinen Lehre befürchten Puristen so sehr, dass selbst jene, die sich nicht wie sie von den „Verwässerern“ und „Erneuerern“ distanzieren, sozial geächtet werden, beispielsweise durch die Verweigerung des islamischen Grußes oder das Wechseln der Straßenseite. Fast schon inquisitorische Züge weist die Kritik an den Gelehrten des Mainstreams auf, denen wie der Referenzperson des deutschen Mainstreams, Adnan Aal ’Ar’ur, eine mangelnde Abgrenzung zur Lehre Sayyid Qutbs zum Vorwurf

40 Dabei handelt es sich um die „Waqf-al-Islami-Stiftung“ bzw. die Furkan-Moschee in Eindhoven. Vgl. *Salafism in the Netherlands*, S. 4.

41 Vgl. <http://salaf.com/2007/02/23/shaykh-rabee-defends-the-schools-and-shaykhs-of-yemen>; 23. 2. 2007.

42 Vgl. die Webseite <http://www.adler-dawa.info>, die stark gegen den salafistischen Mainstream in Deutschland agitierte.

gemacht wird.⁴³ Der Ausbau der salafistischen Infrastruktur war noch in den 1990er Jahren stark von saudischer Finanzierung abhängig. Welche Vorzüge dabei insbesondere der puristische Flügel genoss, lässt sich an der Exklusivität mancher Tagungsorte ermesen, die den englischen Abu-Khadeejah-Kreis noch 2005 in ein vornehmes Ressort in den bayerischen Alpen führte. Doch nicht zuletzt die nach 2001 gestiegene Sensibilität der Sicherheitsbehörden und der islamischen Öffentlichkeit in Europa gegenüber „wahhabitischem“ Einfluss hat zur Diversifizierung salafistischer Expansionsstrategien beigetragen: Die Erschließung eigener Geldquellen zum Auf- und Ausbau von Moscheen ist eine Methode, die sich am Beispiel puristischer Moscheen im Ausland belegen lässt. Strategien hingegen, bei denen bestehende Moscheen unterwandert und Salafi-Aktivisten im Vorstand oder als Imame etabliert werden, lassen sich bislang nur im Mainstream nachweisen. Zu restriktiv scheint die ideologische Grundhaltung der Puristen, die jedwede Nähe zu „fehlgeleiteten“ Gruppen verbietet. Dadurch ist auch ihre Kapazität limitiert, durch derart strategisches Vorgehen ihren Netzwerkaufbau voranzutreiben. Als „Anti-Bewegung“ sind die Puristen darauf angewiesen, ihre Mitglieder durch ihre polemische Kritik am Mainstream zu mobilisieren und damit indirekt von der Mainstream-Expansion zu profitieren. Das aber gestaltet sich schwierig, weil der Mainstream durchaus im Stande zu sein scheint, auch den puristischen Flügel zu integrieren.

3. Dschihad-Salafismus im deutschsprachigen Raum

Die Ausbreitung des Dschihad-Salafismus in Deutschland ist mit der Entwicklung in Österreich eng verknüpft und geht zeitlich mit dem Konfliktgeschehen in Afghanistan und im Irak einher. Ähnlich wie der puristische Flügel ist Dschihad-Salafismus in Deutschland vornehmlich virtuell etabliert, verfügt also nicht über einschlägige Moscheen oder Imame und nur über eine mutmaßlich geringe Zahl von Aktivisten. Diese stehen in der jüngeren Tradition des Dschihad-Salafismus in Österreich oder sind aus einer Abspaltungsbewegung vom einheimischen Mainstream hervorgegangen.

Die Prediger Abu Hamza und Abul Khattab aus Österreich waren die ersten Vertreter dieser Strömung, die im deutschsprachigen Raum die Lehren von Abu Muhammad al-Maqdisi, einem der einflussreichsten Ideologen des Globalen Dschihad breitenwirksam propagierten.⁴⁴ Ihre Aktivitäten, die Erstellung des Internetauftritts <http://www.khutba.net>, Vorträge auf „Paltalk“, Übersetzungen

43 Vgl. Ubayd al-Jaabiree, Concerning the [Insidious, Covert] Qutubism of ‚Adnaan ‚Ar’oor (<http://www.spubs.com/sps/downloads/pdf/GRV070029.pdf>; 19.10.2013).

44 Abul Khattab betrachtete sich als Schüler von al-Maqdisi, der als einflussreichster Ideologe des globalen Dschihad gewertet wird. Vgl. William McCants/Jarret Brachman, *Militant Ideology – Executive Report*. Hg. vom Combating Terrorism Center, West Point 2006, S. 8.

und herunterladbare Audiodateien markieren die *Etablierungsphase des Dschihad-Salafismus* im deutschsprachigen Raum. Ihren Anfang nahm sie etwa mit der Übernahme der Sahaba-Moschee in Wien durch den ideologisch ähnlich orientierten bosnisch-stämmigen Imam Abu Muhammad im Jahr 2004.⁴⁵ Doch die dschihad-salafistische Orientierung dieses Personenkreises währte nicht lange. Jedenfalls markiert der Jahreswechsel 2006/2007 insofern einen Wendepunkt, als die Betreiber von <http://www.khutba.net> „das erste deutschsprachige Salafiya Dschihadiya Projekt“ für beendet erklärten.⁴⁶ Die beiden „Keyboard-Imame“ Abu Hamza und Abul Khattab, aber auch Abu Muhammad kehrten dem Dschihadismus à la al-Qa’ida den Rücken und orientierten sich fortan an einer noch radikaleren Auslegung des Salafismus, die nachfolgend als „Takfir-Salafismus“ bezeichnet wird. Trotz des bis heute nachwirkenden Vertrauensverlustes, den die Abkehr des charismatischen Abul Khattab von seinen ehemals vertretenen Glaubensinhalten bewirkt hat, blieben einige Aktivisten der Dschihadidee treu.

Schon 2006 war die nur wenige Personen umfassende „Islamische Jugend Österreichs“ (IJÖ) entstanden, die wegen ihrer Agitation gegen die österreichischen Nationalratswahlen und mit einer Drohung gegen Politiker und gegen die Regierung für Aufmerksamkeit sorgte.⁴⁷ Es ist dieses ideologische Milieu, dem sich auch die in Österreich entstandene deutschsprachige „Globale Islamische Medienfront“ (GIMF) zurechnen lässt, die als „al-Qa’idas deutsche Lautsprecher“ mit einem Drohvideo im März 2007 gegen die Alpenrepublik und Deutschland den Truppenabzug aus Afghanistan erzwingen wollte.⁴⁸

Das Beispiel der GIMF und die Produktion des Drohvideos ist genauso wie das der IJÖ analytisch bemerkenswert. In beiden Fällen geht es nicht primär um die Verbreitung einer „wahren Religion“ mit theologischen Argumenten, um Grundlagenunterrichte über das „Einssein Gottes“ („Tauhid“) oder um das Lehren der arabischen Sprache. Im Vordergrund steht die Formulierung und Durchsetzung radikaler politischer Forderungen, wobei selbst die Bildung eines Jugendverbandes zur Option wird. Dieser Prozess der „Regionalisierung“, in

45 Bei Abu Muhammad handelt es sich nach Presseinformationen um den in der Wiener al-Sahaba-Moschee als Imam tätigen Nedžad Balkan, dem die Webseite <http://www.kelimetulhaqq.net> zugerechnet wird. Vgl. „Mit Videos auf Missionierungstour“ (<http://derstandard.at/3187079>; 23.1.2008).

46 Vgl. elektronischen Newsletter von <http://www.khutba.net>.

47 Vgl. Die Islamische Jugend Österreich lehnt die anti-islamische Wahlkampfkampagne des Bundesparteiochmanns der FPÖ ab. Stellungnahme der IJÖ (<http://www.ijoe.at>; 3.9.2006).

48 Vgl. Yassin Musharbash, Al-Qaidas deutsche Lautsprecher (<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/terror-im-internet-al-qaidas-deutsche-lautsprecher-a-434203.html>; 28.8.2006); Yassin Musharbash/Marion Kraske, Wiener Propaganda-Zelle besuchte radikale Moschee (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/terrorpropaganda-wiener-propaganda-zelle-besuchte-radikale-moschee-a-507555.html>; 26.9.2007); Thomas Schmidinger/Dunja Larise (Hg.), Zwischen Gottesstaat und Demokratie, Wien 2008, S. 135 ff.

dem Propaganda und Regionalpolitik an die Stelle theologischer Argumentation tritt, hat wenig mit Dschihad-Salafismus zu tun, sondern ist eher ein Auflösungs-symptom. Zur Verbreitung des Dschihad-Salafismus in der Tradition al-Maqqdis bedarf es theologisch versierter, möglichst charismatischer Prediger, die einer größeren salafistischen Öffentlichkeit als vermeintlich überparteiliche, im „wahren Islam“ verankerte Gelehrte präsentiert werden können.⁴⁹ Wird jedoch das Feld Aktivisten der zweiten Reihe überlassen, also Forummoderatoren, Übersetzern oder Videomachern, ersetzt politischer Aktivismus fundiertes Wissen und ideologische Linientreue. Zwar versuchten Aktivisten aus dem Umfeld von IJÖ und Machern von www.alhamdulillah.net mit der Übersetzung, Verbreitung und öffentlich angekündigten Präsentation von al-Maqqdis Werk „Das ist unsere 'Aqida“ in einer Frankfurter Moschee im Jahr 2007 noch Kontinuität in der Da'wa-Arbeit zu bewahren,⁵⁰ doch das Fehlen einer Integrationsfigur war damit nicht zu kompensieren. Betrachtet man die einstellige Zahl von IJÖ-Texten, die in den Jahren 2006 und 2007 entstanden sind, ist dies auch kein Wunder. Da wird in einem Duktus gegen einen Besuch des damaligen US-amerikanischen Präsidenten Bush agitiert und zur Unterstützung des Widerstands im Irak, Palästina und Afghanistan aufgerufen, der wenig mit dem dschihad-salafistischen, viel aber mit dem ultra-linker Gruppen zu tun hat.⁵¹ Und so wirkt auch die Zusammenarbeit mit der österreichischen „Antiimperialistischen Koordination“ (AIK) – einer aus der trotzkistischen Linken hervorgegangenen Formation, die sich mit einem breit gefächerten Spektrum von Palästinenserorganisationen, von der „ Hamas“ bis zur „Volksfront zur Befreiung Palästinas“ (PFLP) solidarisch erklärte⁵² – eine wichtige Frage auf: Handelte es sich bei der IJÖ und ähnlich bei der GIMF nicht um lediglich oberflächlich „dschihad-salafitisierte“ Kreise, die im Kern von Intifada und Anti-Imperialismus inspiriert waren bzw. sind? Gemessen an dem Credo vom „Lieben und Hassen für Allah“ hat die Nähe zur sozialistischen PFLP und zur nationalistischen „ Hamas“ mit Salafismus jedenfalls nichts zu tun – der Bezug auf ein „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ noch viel weniger.

Für einen Abgesang auf dschihad-salafistische Strukturen im deutschsprachigen Raum gibt es dennoch keinen Grund. Zum einen, weil sich Nachfolge-Projekte wie die bis ins Jahr 2008 aktive Webseite <http://www.aazara.net> und

49 Vgl. dazu Chris Heffelfinger, Kuwaiti Cleric Hamid al-Ali: The Bridge Between Ideology and Action. In: Terrorism Monitor, 5 (2007) 8 ([http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews\[tt_news\]=4112](http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=4112); 26. 4. 2007). Es entspricht auch den strategischen Vorstellungen al-Maqqdis, der in seinem Werk „Millat Ibrahim“ eine öffentliche und auf Dauer angelegte Da'wa-Arbeit fordert und übereilten dschihadistischen Aktivismus ablehnt. Vgl. al-Maqqdis, Millat Ibrahim, 1985, S. 83.

50 Abu Muhammad al-Maqqdisi, Dies ist unsere 'Aqida. Die islamischen Glaubensgrundsätze. Hg. von der IJÖ, Wien 2006.

51 Vgl. dazu die Stellungnahme „Die arabisch-islamischen Kräfte über den Besuch des Kriegsverbrechers Bush in Österreich“ (<http://www.ijoe.at>; 5. 3. 2007).

52 Vgl. Thomas Schmidinger/Dunja Larise (Hg.), Zwischen Gottesstaat und Demokratie, S. 138 ff. und die Webseite <http://www.antiimperialista.org>.

Nachfolge-Seiten wie <http://www.al-azr.com> identifizieren lassen,⁵³ die in der Tradition österreichischer Aktivisten stehen, auch wenn sie bislang statt der diskreditierten Audiodateien Abul Khattabs mit Aufnahmen der englischen Dschihad-Scheichs Anwar al-Awlaki und Abdullah Faisal vorlieb nehmen müssen.⁵⁴ Zum anderen aber ist der einheimische Mainstream noch wichtiger für die Ausbreitungsdynamik dschihad-salafistischer Netzwerke.

Indem Mainstream-Übersetzungen auf gewaltlegitimierenden Seiten eingestellt oder Linkempfehlungen in moderaten Foren gepostet werden, entstehen fließende Übergänge zwischen beiden Lagern. Das zeigt am prägnantesten das Ringen um die Auslegung des salafistischen Konzeptes vom „Lieben und Hasen“: „Leider“, so ein Mainstream-Autor eines Online-Traktates, „muss man heutzutage beobachten, dass viele (gerade jüngere) praktizierende Muslime sich häufig an die rigideren und härteren Urteile halten und somit eine starke Neigung zum Hass entwickeln. Eine Art Trotz-Mentalität, als Resultat der steigenden Angriffe auf den Islam“.⁵⁵ Diese politisierte Position, die eine Erklärung für „Hass“ gleich mitliefert, prädestiniert den Mainstream für dschihad-salafistische „Auflagerung“. Und tatsächlich betreiben Dschihad-Salafisten mit der Strategie des „Lobens und Tadelns“ eine erfolversprechende Spaltungspolitik. Einerseits werden Mainstream-Prediger wie die im Köln-Bonner Raum aktiven Abu Ubeyda oder Abu Dujana in informeller Weise als verlässliche Verkünder gepriesen und damit der (möglicherweise auch zutreffende) Eindruck erweckt, es gebe Mainstream-Vertreter, die der dschihad-salafistischen Sache gegenüber aufgeschlossen sind.⁵⁶ Andere hingegen werden wegen ihrer kritischen Einlassungen zu Terrorismus und „Takfir“ öffentlich unter Druck gesetzt – eine Methode, die den unbekannten Verkündern der zweiten Reihe oder nachwachsenden „Instant-Scheichs“ die Möglichkeit gibt, sich zu etablieren und mit gewaltaffiner Rhetorik neue „Märkte“ zu erschließen. Inwiefern mit solchen Strategien auch enttäuschte Anhänger von Mainstream-Predigern mobilisiert werden können, ist schwer zu sagen. Im Jahr 2005 vollzog sich jedenfalls eine solche Abwanderung,

53 Vgl. den Webblog „Tawhihd wal Ikhlas“ (<http://alazr.wordpress.com>; 6. 4. 2009) oder „Das Informationsportal“ (<http://i24.de.am>; 27. 5. 2009).

54 Abdullah al-Faysal ist ein in Großbritannien wegen Aufruf zum Mord inhaftierter jamaikanischer Konvertit und Absolvent der Muhammad Ibn Saud-Universität in Riyadh, welcher wie Anwar al-Awlaki, ein in den USA geborener und derzeit im Yemen aufhältiger Imam, dschihadistische Positionen vertritt und besonders westliche Jugendliche anspricht. Vgl. die Datei „The Battle for Hearts and Minds“ (<https://archive.org/details/Battl>, 21. 8. 2007).

55 „Al-wala wa al-bara’a: das lieben und das hassen für ALLAH -swt-“ [Rechtschreibung im Original], (http://www.yahya-und-amira.de/index.php?option=com_content&view=article&id=50&Itemid=55; 8. 10. 2008).

56 So wurden Abu Ubeyda in einem dschihad-salafistischen Newsletter gelobt, Audiodateien von ihm auf der österreichischen Seite „<http://abuusamaalgharib.wordpress.com/audios>“ eingestellt oder eine Audiodatei von Abu Dujana neben denen von Bakkay Harrach (Abu Talha) als wichtig empfohlen (<http://www.islamwissen.com>; 1. 7. 2007).

doch seitdem hat sich einiges verändert.⁵⁷ Der Mainstream ist seither potenter geworden – nicht nur, dass er sich von puristischen Anfeindungen unbeeindruckt zeigt; auch an seinem rechten Rand scheint er über Kapazitäten zu verfügen, „Rebellen“ und dschihad-salafistische Tendenzen einzubinden.

4. Takfir-Salafismus im deutschsprachigen-Raum

Die Vorstellung eines dreigeteilten salafistischen Spektrums im deutschsprachigen Raum ist schwer zu halten. Sie lässt nämlich eine ultra-radikale Variante unberücksichtigt, die ideologisch dem salafistischen Spektrum zuzurechnen ist. In ihrer Bereitschaft, andere Muslime zu Ungläubigen zu erklären („Takfir“), geht dieser „takfiristische Salafismus“ so weit, selbst al-Maqdisi oder Bin Laden des Unglaubens zu bezichtigen. Seine Ausbreitungsdynamik in Deutschland ist eng an die Entwicklung in Österreich gekoppelt, wobei sich die ultradoktrinäre Ideologie als Hemmschuh der takfiristischen Expansion und als Ursache für weitere Auf- und Abspaltungen erweisen könnte.

Mit Blumen geschmückt, versuchte die auf den ersten Blick unscheinbare Webseite <http://www.ukhti.de> besonders Frauen als Zielgruppe anzusprechen. Dass ihr eine Ideologie zugrunde liegt, die radikaler als die Bin Ladens ist, verdeutlicht eine grundlegende Problematik: Der „Takfir-Salafismus“ läuft ähnlich wie sein dschihadistisches Pendant trotz seiner Gewaltaffinität leicht Gefahr, unterschätzt zu werden und unerkannt zu bleiben. Erst recht, weil es sich um ein im deutschsprachigen Raum noch junges Phänomen handelt, das erst zum Jahreswechsel 2006/2007 sichtbar wurde.⁵⁸ Als Abspaltung vom dschihad-salafistischen Milieu wechselten die Wortführer, die Brüder Abu Hamza und Abul Khattab das Lager und gingen damit auf Distanz zu kämpfenden Gruppen wie al-Qa'ida. Diese Lossagung manifestierte sich im virtuellen Raum mit der Schließung der dschihad-salafistischen Webseite <http://www.khutba.net> sowie der Entstehung neuer Webprojekte wie <http://www.muslim-forum.net> bzw. <http://www.aswj.de>.

Die *Entwicklung* zeigte sich aber auch in der realen Welt der Moscheen, wobei es in der Wiener Sahaba-Moschee zum Bruch der jetzt takfir-salafistischen Leitung um Abul Khattab mit seinen ehemaligen Anhängern kam. Dieser Zwist ist interpretationsbedürftig. Denn die Anhänger des „Takfir“ grenzen sich zwar von al-Qa'ida ab, argumentieren dabei aber keineswegs pazifistisch. Kritisiert wird lediglich, dass viele erst jüngst religiös gewordene Jugendliche in

57 Als Prediger dieser vermutlich nigerianischen Gruppe fungiert ein hier nicht bekannter „Bruder Abd-Arahman Taymi“. Vgl. <http://www.islam-information.net>; 14.10.2008.

58 Ursprünglich als eine unter dem Namen „Takfir wa-l Hidschra“ bzw. „Gama'at al-Muslimin“ bekannt gewordene Abspaltung von der ägyptischen „Muslimbruderschaft“ entstanden, verweisen die transnationalen Netzwerke des Takfirismus auf eine mit der Ausbreitung des Salafismus einhergehende Reorganisation.

den Kampf ziehen, ohne ihre Religion zu kennen, Dschihad aber sei erst die letzte der verschiedenen Da'wa-Etappen.⁵⁹ An anderer Stelle wurde moniert, dass es in der heutigen Zeit keine dschihadistische Bewegung gebe, die man „uneingeschränkt“ unterstützen könne.⁶⁰ Diese Positionen verdeutlichen, dass nicht der Dschihadismus per se, seine militanten Mittel oder Methoden abgelehnt werden, sondern lediglich seine ideologische Ausrichtung. Ein weiterer Punkt betrifft die Dimension des Konfliktes, dem nur auf den ersten Blick ein begrenzter regionaler Disput zwischen dem dschihadnahen Lager – damals organisiert in der „Islamischen Jugend Österreichs“ – und dem Takfir-Lager um Abul Khattab, Abu Hamza und Abu Muhammad zugrunde lag.⁶¹ Vielmehr verbarg sich dahinter ein Stellvertreterkonflikt zweier ausländischer Gelehrter, der auf eine transnationale Dimension verwies: auf der einen Seite der GIMF-nahe Gelehrte Abu Maria al-Qurashi, auf der anderen der kuwaitische Takfir-Gelehrte Abu Mariam al-Tila' al-Mikhli und sein Statthalter Abu Hamza. Dieser transnationale ideologische Lagerkampf ist längst auch in der deutschen salafistischen Szene angekommen. Nicht ohne Grund gelten den Strategen des Dschihad die „Übertreiber“ im „Takfir“ als die zersetzende Kraft der kämpfenden Bewegung.⁶² Ihre Tendenz, andere Muslime für ungläubig zu halten und zu exkommunizieren, ist so ausgeprägt, dass sie weder vor Dschihadisten noch vor anderen Takfiristen halt macht.

Dahinter steht eine Logik, nach der „jeder zum Ungläubigen wird, der einen Ungläubigen nicht als ungläubig bezeichnet“. Pragmatismus, wie er in dschihad-salafistischen Kreisen noch anzutreffen ist, wird damit unmöglich.⁶³ Doch selbst dieses Takfir-Prinzip, das u. a. vom Abu Hamza-Mikhli-Netzwerk propagiert wird, geht manchen Takfiristen nicht weit genug. Sie fordern eine endlose Fortsetzung der „Takfir-Kette“, an deren Ende letztlich die gesamte Gesellschaft als ungläubig aufgefasst wird.⁶⁴ Will man vor diesem ideologischen Hintergrund die

59 Abu Maryam al-Mikhli, Tauhid und Jihad – was kommt zuerst? [Tawhiid wal Ikhlas – ayyihuma al-asl?] (http://www.ansarattawhed.com/Sheikh-Abu-Maryam-al_Mikhli.htm; 21. 6. 2007).

60 Aussage eines Verantwortlichen auf <http://www.muslim-forum.net> im Thread „al-Qa'idah und andere Jihad-Bewegungen/Grundsätzliche Ansicht über die heutigen sogenannten Bewegungen“ (<http://www.muslim-forum.net/grundsatzliche-ansicht-uber-die-heutigen-sogenannten-jihad-bewegungen-t-354.html>; 3. 8. 2008).

61 So in „Unsere Stellungnahme zu den Extrem-Takfiris (den ‚Shibriyun‘)“ vom 28. 6. 2007 auf <http://www.ijoe.at> zur Abgrenzung von „Abu Hamza Ibn Qarar“, „Abul Khattab Ibn Qarar“ und „Abu Muhammad al Busni“.

62 Vgl. den Streit zwischen al-Maqdisi und seinem früheren Schüler Zarqawi, der sich auf die von al-Maqdisi kritisierte extreme Takfir-Position Zarqawis zurückführen lässt (<http://www.jihadica.com>; 19. 10. 2013).

63 Exemplarisch für diesen Pragmatismus ist die Haltung Maqdisis, nach der „bei Erfordernis“ auch sündhaften Befehlshabern im Dschihad zu gehorchen ist, da „ein schlimmeres Übel mit einem geringeren abgewehrt werden kann“ (al-Maqdisi, 'Aqida, S. 45).

64 Abu Hamzah al-Afghani, Übertreibung im Takfir – Antwort bezüglich www.darul-tawhid.com (http://www.risalatulanbiya.com/index2.php?option=com_docman&task=

Fähigkeit takfiristischer Netzwerke verstehen, Mitglieder zu mobilisieren, so ist das Argument theologischer Überzeugungskraft nicht ausreichend. Zu berücksichtigen sind sozialpsychologische Prozesse, die es auch größeren Personengruppen ermöglichen, sich als noch bessere und streng gläubigere Muslime selbst aufzuwerten oder zu emanzipieren. Mehrere takfiristisch orientierte Personen, die sich gleichzeitig und öffentlich vom Mainstream des „Islamischen Zentrums Bremen“ lossagten und 2009 die Furqan-Moschee etablierten, legen jedenfalls eine derartige Motivation nahe.⁶⁵ Bei der Erklärung von Abwanderungsbewegungen weg vom Dschihad-Salafismus sollten ideologische Motive auch aus einem anderen Grund nicht überbetont werden: Der Takfirismus bietet eine „Exit-Strategie“, die es ehemaligen Dschihad-Salafisten ermöglicht, sich einer noch radikaleren Rhetorik zuzuwenden, gleichzeitig aber auf Distanz zu inkriminierten Terrororganisationen zu gehen. Derartige gruppendynamische Prozesse oder Opportunitätsüberlegungen machen deutlich, dass es sich bei der Hinwendung zu einer radikal-islamischen Ideologie nicht um eine Lebensentscheidung handeln muss, sondern diese häufig nur ein Durchgangsstadium darstellt. Dafür spricht auch der Werdegang Abul Khattabs, der als früherer Aktivist der „Hizb ut-Tahrir“ scheinbar ohne Umwege zum Dschihad-Salafismus fand, bevor er nach wenigen Jahren und wiederum nur für kurze Zeit ins takfir-salafistische Lager wechselte. Was das für die unbekannte Zahl von Anhängern bedeutet, die seiner Islamauslegung folgten oder sich in ihrem Denken und Handeln auch heute noch von seinen Audiodateien beeinflussen lassen, ist schwer festzustellen. Belegen lässt sich jedoch, dass viele, die nach einer Reihe innersalafistischer Grabenkämpfe von ihren „heimlichen Vätern“ enttäuscht sind, das erleiden, was schon einen eigenen Namen hat: einen „Salafi-Burnout“, der oftmals eine weitere Kehrtwende in der Glaubensbiographie zur Folge hat. Abul Khat-tab jedenfalls wandte sich nach seiner Takfir-Phase erst einmal einer angeblich „neo-schiitischen“ Richtung zu – sicherlich auch nicht die letzte Etappe.

Am Beispiel des Takfir-Salafismus lässt sich veranschaulichen, was Salafismus insgesamt so problematisch macht: dem emanzipatorischen, individuell bestärkenden Moment einer Bewegung mit flachen Hierarchien und Partizipationsmöglichkeiten steht die *Fragmentierung islamischer Autorität* gegenüber. Immer mehr schnell geschulte „Instant-Imame“ sehen sich befähigt, Vertreter anderer Islamvarianten oder konkurrierender Salafismusströmungen abzuwerten, auszugrenzen oder gar für unislamisch zu halten, wobei im digitalen Zeitalter selbst einer geringen Zahl von Aktivisten überproportionale Wirkung

doc_view&gid=22&Itemid=26; 3.8.2008) oder die „Lossagung“ Abu Musa al-Nimsa-
 wyys von Abu Hamza (<http://8191.blogspot.com>; 7.9.2008).

65 Vgl. dazu die nicht mehr abrufbare „Lossagung vom islamischen Zentrum Bremen
 ehemalige Abu Bakr Moschee“ und den Thread „Neueröffnung Moschee in Bremen“
 auf <http://www.ahlu-sunnah.com>.

beschieden ist.⁶⁶ Anhänger und Wortführer wechseln aus unterschiedlichsten Gründen die Lager, Loyalitätsbezüge werden instabil und Strukturen noch diffuser, als sie es aufgrund der informellen Organisation des Salafismus bereits sind. Und wenn sich Salafis, egal welcher Richtung, als Bollwerk gegen den „Extremismus“ („Ghuluw“) der anderen sehen, wird deutlich, wie viel die verschiedenen Salafismen miteinander teilen – und wenn es nur ihre wechselseitige Ablehnung ist.

IV. Salafismus aus der Gefahrenperspektive

Salafismus und Terrorismus haben meist nichts miteinander zu tun. Das ist das Fazit einer Länderstudie zu Indonesien.⁶⁷ Doch wie lässt sich dieses Verhältnis im Blick auf Deutschland bestimmen? Texte und Audiodateien reichen für eine profunde Einschätzung nicht aus. Weder auf der Ebene von Moscheen und Kommunen noch innerhalb der islamischen Öffentlichkeit existieren Salafisten losgelöst von ihrer Umwelt, dem Auf und Ab der Kriege im Irak und Afghanistan oder medialer Berichterstattung. Dass es über diese „soziale Praxis“ keine fundierten Erkenntnisse gibt, verzerrt die Betrachtung und macht deutlich, warum zwei Gefahrenperspektiven zu unterscheiden sind. Eine, die Gefahren in den Blick nimmt, die von salafistischen Netzwerken ausgehen, und eine zweite, die Gefahren beleuchtet, die sich in Reaktion auf das Phänomen ergeben. Die erste Perspektive drängt sich besonders bei Dschihad- und Takfir-Salafisten auf, da ihre Argumentationsmuster unmittelbar geeignet erscheinen, dem Gewaltaktivismus von „al-Qa’ida & Co.“ den Weg zu ebnen. Wie aber steht es mit ähnlichen Plausibilitätseinschätzungen beim Mainstream und bei den Puristen?

Am unverdächtigsten erscheinen die Puristen, gehörten sie in England doch zu den ersten, die lange vor dem 11. September 2001 vor Predigern wie Abu Qatada gewarnt haben. Auch in Deutschland dienen sie sich als Partner in der Terrorismusbekämpfung an,⁶⁸ und in Frankreich wird ihre Dominanz sogar als ein Grund für das Ausbleiben von Terrorakten gesehen. Zugleich betonen Experten, dass die isolationistischen und sozial extrem konservativen Tenden-

66 Selbst der Mainstream-Imam Abu Anas erwähnt das Beispiel eines 17-Jährigen, der ohne tieferes Wissen eine eigene Fatwa-Webseite betrieb. Vgl. den Gastvortrag „Die Unwissenheit der Ummah“.

67 Vgl. Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don’t Mix. Hg. von der International Crisis Group (<http://www.crisisgroup.org/en/publication-type/media-releases/2004/asia/indonesia-why-salafism-and-terrorism-mostly-dont-mix.aspx>; 19.10.2013).

68 Das verdeutlichen Stellungnahmen wie „Die Terroristen zur Strecke bringen, gehört zum größten Dschihad“ des Gelehrten Salih al-Fawzan (<http://www.fatwa1.com/anti-erhab/irhabion.html>, 9.11.2008).

zen des Purismus die Entstehung politischer Gewalt keineswegs ausschließen.⁶⁹ Ähnliches gilt auch für den Mainstream, der erst seit dem öffentlichen Druck der letzten Jahre deutlicher gegenüber Terrorismus Stellung bezieht und dessen Vertretern – zumindest in den Niederlanden – eine Fassadepolitik zum Vorwurf gemacht wird.⁷⁰ Doch unabhängig davon, ob Salafisten nach innen einen moderateren Diskurs pflegen als nach außen, ist es in erster Linie ihr öffentlicher und breitenwirksamer Diskurs, der im Hinblick auf Radikalisierungsverläufe problematisch ist. Die Strategie, den Islam als verfolgte Religion zu rahmen und dabei weder vor Analogien mit der nationalsozialistischen Judenverfolgung noch vor doppeldeutigen Aussagen zum Dschihad zurückzuschrecken, mag primär auf die Mobilisierung von Anhängern zielen.⁷¹ Doch aus der Sicht der Radikalisierungsforschung ist es genau diese Kombination aus orthodoxem Islamverständnis und politisiertem Weltbild, die Radikalisierung fördert.⁷² Deshalb passt es auch ins Bild, wenn bei den Anhängern des Mainstreams immer wieder klammheimliche Sympathie mit „al-Qa’ida & Co.“ aufblitzt oder sich „alte Recken“ und junge Erwachsene in rebellischen Posen üben: sei es mit markigen Sprüchen vor laufender Kamera, sei es mit dem Fashion-Look tschetschenischer Feldkommandeure auf Islamseminaren. Oftmals marginalisiert bleibt eine zweite Gefahrenperspektive, die nicht salafistische Netzwerke, sondern unbeabsichtigte Nebenwirkungen der Terrorismusbekämpfung in den Blick nimmt. Diese Form der „unbewussten Phänomenunterstützung“, die auch als „Co-Terrorismus“ bezeichnet wird,⁷³ ist im Falle des Mainstreams besonders brisant. Stärker noch als der puristische, dschihadistische oder takfiristische Salafismus läuft der durch Grauzonen, Ambivalenzen und fließende Übergänge charakterisierte Mainstream dem Bedürfnis staatlicher Stellen nach eindeutigen Kategorien zuwider.⁷⁴ Aus diesem Grund ist eine kontraintuitive Gefahrenperspektive bedeutsam, die auch beim Prozess der „Etikettierung“ zum Tragen kommt. Vor allem dann, wenn mit Extremismus-Vorwürfen der Kreis der Terrorverdächti-

69 Die Einschätzung zur Situation in Frankreich basiert auf einem Statement von Stéphane Lacroix auf einer Expertentagung in Oslo vom März 2009 (vgl. Oslo Workshop Summary [Part 2] auf <http://www.jihadica.com>).

70 Vgl. die Broschüre „Wegwijzer Façadepolitiek“ des niederländischen Geheimdienstes AIVD (<http://www.minbzk.nl/actueel/117260/brochure-wegwijzer>; 3. 4. 2009).

71 Vgl. dazu Vortragsankündigungen von Bilal Philips mit dem Titel „Islam und der Westen – Wird es jemals Frieden geben“ oder den Aufruf an Frauen an einer Demonstration teilzunehmen, da sie schon zu Zeiten des Propheten gemeinsam am Dschihad mit den Männern teilgenommen hätten.

72 Vgl. Marieke Sloomman/Jean Tillie, *Processes of Radicalisation. Why some Amsterdam Muslims become radicals*, Amsterdam 2006, S. 24.

73 Zum Begriff Co-Terrorismus vgl. Uwe Kemmesies, *Co-Terrorismus: Neue Perspektiven für die Terrorismusprävention?* In: Roland Egg (Hg.), *Extremistische Kriminalität: Kriminologie und Prävention*, Wiesbaden 2006, S. 229–244.

74 Werner Schiffauer, *Verfassungsschutz und islamische Gemeinden*. In: Uwe Kemmesies (Hg.), *Terrorismus und Extremismus – der Zukunft auf der Spur*, München 2006, S. 241–251.

gen ausgeweitet und Aktivisten erst dadurch in entsprechende Rollen gedrängt werden. Im Falle des Mainstreams ist zudem absehbar, dass Generalverdacht dessen politisierter Mobilisierungsstrategie entgegenkommt. Das Selbstverständnis, den „wahren Islam“ zu repräsentieren, ermöglicht es, mediale oder strafrechtliche Verfolgung als anti-islamisches Feindbild anzuprangern und auf diese Weise all jene zu mobilisieren, die sich aus individuellen, sozialen oder politischen Gründen einem neuen und klar abgegrenzten „Identitätsprojekt“ verschreiben wollen.

Für die hier eingeführte Typologie bedeutet dies: Es ist wichtig, zur Beschreibung von Strukturen, Strategien oder Problemlagen differenzierte Arbeitsbegriffe einzuführen. Deshalb aber kausale Zusammenhänge zu konstruieren, die orthodoxe Gläubige als Radikale, Salafisten als Extremisten oder Dschihad-Salafisten als Terroristen stigmatisieren, ist irreführend, schon weil die Annahme einer homogenen Kategorie „Mainstream-Salafismus“ oder „Salafismus“ dem Versuch gleicht, allen in Rom versammelten Empfängern des päpstlichen Ostersegens zu unterstellen, dass sie Teufelsaustreibung für ein unverzichtbares katholisches Ritual halten. Salafisten sind individueller und flexibler als der scheinbare Konformismus kurzer Hosen und langer Bärte vermuten lässt. Das macht eine Typologie des Salafismus nicht obsolet, denn zur Eindämmung dschihadistischer Strukturen sind differenzierte Begriffe unverzichtbar. Als politische Etikette überstrapaziert wirken sie jedoch eher kontraproduktiv.

V. Schlussbetrachtung

Bei der Abnahme schriftlicher Prüfungen entwickeln Lehrer ein seismographisches Gespür für nur scheinbar zufällige Bewegungen ihrer Schüler. Umso bedenklicher stimmt es, wenn nicht die von Staats wegen dafür vorgesehenen Warner, sondern salafistische Mainstreamprediger wie der Vorbeter der Berliner al-Nur-Moschee Abdel Azim terrorverdächtige Entwicklungen unter seinen Zuhörern kritisieren und zum Thema einer als Audiodatei kursierenden Ansprache machen:⁷⁵ ein, zwei Rekrutierer, so lassen sich seine Ausführungen sinngemäß zusammenfassen, versuchten Jugendliche zu agitieren, die nach einer kaum länger als zwei, drei Monate dauernden Indoktrination (u. a. in Wasserpfeifen-Cafés) ihn selbst beschimpfen und sogar den Dschihad nach Berlin bringen könnten. Er fordere seine Zuhörer auf, entsprechende Agitation zu melden, wobei er zum Schutz der Muslime Aufwiegler aus der Moschee verweisen würde, schon um dem Vorwurf entgegenzuwirken, einen „Nährboden“ für Radikalisierung darzustellen. Dies verdeutlicht nicht nur eine einheimische Terror-

75 Versehen mit dem arabischen Schriftzug „Islamischer Staat im Irak“ ist das Audio in der Kategorie „Irregeleitete Prediger“ eingestellt (<http://alnusra.wordpress.com>; 7.4. 2009).

gefahr mit möglicherweise kurzen Vorlaufzeiten, sondern auch ein Mainstream-Dilemma. Der Redner legt nahe, was er eigentlich entkräften will, dass salafistische Milieus nämlich ein vielversprechendes Umfeld für dschihadistische Agitation und Rekrutierung darstellen. Und ist der Umstand, dass sich viele moderate Salafisten im Hinblick auf Prävention gut positioniert sehen, nicht zugleich ein Hinweis auf deren Nähe zum Problem? Als im Vorfeld der Anschläge vom 11. September 2001 Muhammad al-Fizazi, ein salafistischer Imam aus Marokko, in der Hamburger al-Quds-Moschee seine dschihad-salafistische Ideologie propagierte, handelte es sich noch um einen importierten Verkünder. Mittlerweile sind im deutschsprachigen Raum einheimische Propagandisten aktiv, die eine ähnliche Ideologie verbreiten.

Damit aber nicht genug: Eine mutmaßlich kleine, aber steigende Zahl von Aktivisten rezipiert diese Takfir- und Dschihad-Ideologien nicht nur passiv, sondern ist in einen umfassenden Prozess arbeitsteiliger Ideologieproduktion und -verbreitung eingebunden. Webseiten werden aufgemacht, Werke aus dem Arabischen und dem Englischen ins Deutsche übersetzt oder Paltalk-Sitzungen abgehalten und multipliziert. Die gewaltlegitimierenden Netzwerke werden damit zunehmend als Lebenswelten relevant, in denen die Wahrung einer als wahrhaft islamisch vorgestellten Identität nicht nur theoretisch gefordert, sondern auch gelebt wird – eine Entwicklung, die der salafistische Mainstream längst vorweggenommen und in Anbetracht einheimischer Verkünder, Kinderschulungen und Online-Universitäten auch nachhaltig verankert hat. Inwiefern Ideologie und Lebenswelten moderater Salafisten Radikalisierung anbahnen, lässt sich nur durch interdisziplinäre Forschung und Fallauswertung eruieren. Einstweilen spricht aber nichts dagegen, die Ausbreitung salafistischer Netzwerke als *interdependenten Prozess* zu verstehen, bei dem der Mainstream für eine „Wiederweckung“ sorgt, von der mit zeitlicher Verzögerung und auch entgegen der Intention seiner Protagonisten dschihadistische oder takfiristische Salafisten und letztlich auch terroristische Gewaltaktivisten profitieren können.

Um die Rekrutierungsbasis globaler Dschihadisten zu reduzieren, empfiehlt der Nahost-Experte Volker Perthes mit Blick auf Europa selbst islamistische Gruppen in offene Diskussionen einzubeziehen. Erst wenn – so der zugrunde liegende Gedanke – Debatten über die mangelnde Glaubwürdigkeit US-amerikanischer „Freiheitskampagnen“ oder eines überzogenen „Krieges gegen den Terrorismus“ auch unter Beteiligung „zorniger“ Muslime geführt werden, ließen sich die unentschlossenen oder klammheimlichen al-Qa’ida-Sympathisanten gewinnen.⁷⁶ Auf den Salafismus übertragen, weist diese Empfehlung in die richtige Richtung, stellt aber kein Allheilmittel dar. Wie will man etwa mit jenem Teil des Spektrums verfahren, der sich nicht klammheimlich, sondern ganz entschlossen gibt, und wie soll man mit Dialogpartnern umgehen, die vor allem ihr spezifisches Islamverständnis salonfähig machen wollen?

⁷⁶ Vgl. Volker Perthes, Globaler Jihad: Europa im Fokus, Keynote-Vortrag beim BND-Symposium „Globaler Jihad: Europa im Fokus“, Berlin 2008.

Zunächst muss die oberste Priorität darin bestehen, dschihad- und takfir-salafistische Netzwerke zu erkennen und einzudämmen. Das ist in Anbetracht fließender Übergänge zum Mainstream eine analytische Herausforderung – vor allem solange dessen Funktionsträger nicht bereit sind, die Partikularität ihres Islammodells anzuerkennen und für ihre Nähe zum Problem Verantwortung zu übernehmen. Dennoch ist es wichtig, eine einseitige Defizitperspektive zu vermeiden. Statt Salafismus als „Durchlauferhitzer“ aufzufassen und lineare Radikalisierungsverläufe zu unterstellen, sollten Modelle greifen, die auf De-Eskalation setzen und selbst in fortgeschrittenen Stadien der Radikalisierung noch De-Radikalisierung zum Ziel haben. Entsprechende Konzepte sind im lokalen Kontext unter Einbeziehung verschiedenster „Netzwerkpartner“ zu entwickeln. Hier sind auch Überlegungen über die Effektivität von Ausschlüssen aus Moscheegemeinden angebracht und inwiefern damit, ähnlich wie im Ulmer Umfeld nach der Schließung des Multikulturhauses, nicht auch unbeabsichtigte Verdrängungseffekte bewirkt werden. Derartige Reflexionen sollten aber nicht übersehen lassen, dass der gegenwärtige Neo-Fundamentalismus bzw. Neo-Radikalismus⁷⁷ – der Begriff, der nicht verallgemeinernd eine nur schwer abgrenzbare salafistische Strömung stigmatisiert – ein breiteres soziales Phänomen darstellt. Darauf verweist die bedenkliche Attraktivität „heimlicher Väter“, in einer als fremd empfundenen Heimat – nicht weniger aber eine durch Alleinvertretungsansprüche herausgeforderte islamische Öffentlichkeit, die jedoch in Anbetracht ideologisch zugespitzter Debatten um Moscheebauten oder „Islamofaschismus“ wenig Bedarf sieht, sich innerislamischen Problemlagen zu widmen. Das Klima für derartige Auseinandersetzungen zu verbessern, ist eine politische Aufgabe, genauso wie die Unterstützung von Aufklärungsprojekten, die ähnlich der Initiative „Schule gegen Rassismus“ längst unaufgeregt präventiv tätig sind⁷⁸ – auch wenn eine verhinderte Radikalisierung weniger schlagzeilenträchtig ist als ein geglückter Zugriff im Sauerland.

77 Neo-Fundamentalismus (vgl. Roy, *Globalised Islam*) schließt ähnlich wie der vom niederländischen Geheimdienst AIVD geprägte Begriff des Neo-Radikalismus auch die „Muslimbruderschaft“, „Hizb ut-Tahrir“ oder die „Tablighi Jama’at“ ein. Vgl. *The radical dawn in transition. The rise of Islamic neoradicalism in the Netherlands*. Hg. vom AIVD, Zoetermeer 2007.

78 Einen konstruktiven Beitrag dazu leistet das Themenheft „Jugendkulturen zwischen Islam und Islamismus“ des von der Bundesregierung geförderten Projektes „Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage“.